

Estudio del régimen político de la aristocracia centralizada en el *Tratado Político* de B. Spinoza

Miguel Escribano Cabeza

Independientemente de que el subtítulo que introduce este capítulo dedicado a la aristocracia centralizada haya sido añadido o no por el editor, el caso es que señala el punto clave que articula todo este Tratado Político; y es este: cual sea el régimen político propio del Estado absoluto, que es lo mismo que decir aquél donde verdaderamente se conserva la libertad.

Dice Spinoza que la aristocracia centralizada se encuentra más cerca, como régimen político, de la libertad y del Estado absoluto que la monarquía. Si pretendemos entender esto primeramente tenemos que hacernos cargo de qué quiera decir “libertad” y “absoluto” en Spinoza.

Según nos dice A. Negri¹, el Tratado Político supone la culminación de la metafísica spinoziana, puesto que solamente en comunidad puede estar el hombre jugándose algo así como su libertad. El hombre es libre, dice Spinoza², tan solo en cuanto tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana, es decir, en cuanto afirma y conserva su potencia, y es tanto más libre cuanto más consigue aumentar esta potencia individual. Ahora bien, este actuar conforme a las leyes de la naturaleza humana no es más que el ejercicio del derecho natural.

Por tanto, la libertad no es otra cosa que el ejercer el derecho natural. Por otra parte, afirma Spinoza que no existe derecho natural si no hay derecho común³, es decir, que la libertad, como ejercicio del derecho natural individual, en realidad no es ejercida al margen de la sociedad, donde la acción del individuo resulta truncada por la inseguridad, el miedo ... propios al estado natural. Pero todo esto todavía no nos garantiza la conservación de la libertad misma en el Estado. Sólo una organización política determinada, orientada a la vehiculación continua del poder de la multitud (derecho natural) como poder constituyente del derecho común, es decir, sólo allí donde el derecho común sea capaz de reflejar el derecho natural como poder constituyente⁴, está garantizada verdaderamente la libertad. Evitando de

1 A. Negri, *Spinoza subversivo* (cap.2)

2 B.Spinoza, *Tratado Político* (§7, II)

3 *Ibid.* (§15, II)

4 Aún más, sólo allí donde los derechos son defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres. *Ibid* (§9, X)

esta forma la posibilidad de que en alguna ocasión el derecho común deje de ser el vivo reflejo del derecho natural (caso del poder absolutista) solamente porque llegado el momento en el que esto pueda ocurrir se encuentre instituida la organización adecuada para que el derecho natural pueda afirmarse como poder constituyente⁵.

La conexión de esta idea de libertad con la noción de “absoluto” está marcada ya por el propio Spinoza:

*si existe realmente un Estado absoluto, sin duda es aquel que es determinado por toda la multitud.*⁶

Y como acabamos de ver sólo este Estado legitimado por y desde el poder de la multitud es un Estado libre.

El problema con respecto a la garantía de la libertad en el Estado está como hemos señalado en el tránsito del derecho natural al derecho común y como sólo manteniendo el vínculo dinámico entre uno y otro se puede garantizar el ejercicio de la libertad dentro del Estado. Lo que es lo mismo que afirmar que solo bajo la *seguridad* del Estado existe libertad. Seguridad implica para Spinoza

*la alegría que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual no hay ya causa de duda.*⁷

Dice además que esta seguridad nace de la esperanza (y no del miedo): si la alegría no es más que el afecto del hombre cuando pasa de una menor a una mayor perfección, es decir potencia, y la esperanza una alegría inconstante que brota de la idea de una cosa futura o pretérita de cuya efectividad dudamos de algún modo, se ve claro que al eliminar esa duda se elimina la inconstancia de la alegría, convirtiéndose la esperanza en seguridad.

Un Estado es seguro según Spinoza “sólo donde se encuentra garantizada la alegría, es decir, el paso a una mayor perfección” (y esto sólo es así gracias a la razón; por tanto la seguridad no es tal si no va acompañada por la guía de la razón)⁸. Un Estado seguro no es más que uno libre o uno absoluto. Nunca para Spinoza puede un Estado hacer efectiva la seguridad en razón del miedo, pues de este sólo nace la desesperación, es decir, la segura tristeza, es decir, el paso a un menor perfección⁹.

⁵ Como veremos habrá que matizar este momento puesto que no se habrá de poder encontrar en él ningún punto de contradicción entre el derecho natural y el derecho común.

⁶ *Ibid.* (§3, VIII)

⁷ *Etica* (III) Definición de los afectos.

⁸ *Ibid* (prop. 47, IV, escolio)

⁹ Todo esto en referencia a Hobbes, que pese a su punto inicial de partida se desvía doblemente de Spinoza, en cuanto que la constitución de su estado parte del miedo y en cuanto que la constitución contractualista del derecho común no es más que un reflejo de ese miedo, puesto que el mantenimiento de la libertad sólo es posible una vez ésta es relativizada y jurídicamente recualificada, pues de lo contrario la absolutidad de la libertad sólo implicaría en el Estado hobbesiano caos y guerra.

En Spinoza la noción de absolutez es peculiar. Metafísicamente hablando es el *horizonte donde se desarrolla y actualiza la potencia*, tanto más abierto cuanto mayor es la potencia que lo constituye. Por tanto no entra en contradicción con la libertad, que se encuentra estrechamente vinculada a la potencia:

*la extensión de la potencia es la intensidad de la libertad.*¹⁰

Políticamente hablando es la expresión de la unidad del poder, la proyección de las potencias de los sujetos, totalidad definida como vida (en cuanto que la alegría supone una afirmación de la vida, de la potencia vital), como articulación siempre abierta, interna y dinámica, de un conjunto orgánico¹¹.

Así con todo lo dicho, no basta para explicitar del todo donde se encuentra la maravilla que la noción de absoluto, libre o seguridad implica con respecto al Estado spinoziano (dice Negri que con todo lo dicho todavía no se resalta la verdadera diferencia entre Spinoza y Hegel).

Esto es un peculiar doble movimiento encerrado en el Estado como estructura política¹² y que lo convierte en un cuerpo orgánico y dinámico donde el reflejo del derecho natural sobre el derecho común no significa más que la identidad de ambos: el ejercicio del poder (natural) de la multitud, como un derecho inalienable a ésta, es al mismo tiempo que poder constituyente la expresión del poder constituido, sin que ello rompa el carácter dinámico y constructivo del Estado. No es que haya dos movimientos, uno desde la multitud hacia el Estado (el constituyente) y otro del Estado hacia la multitud (afirmación de este poder constituyente como poder constituido), sino que esos dos sentidos o movimientos se dan simultáneamente en la acción de la multitud como una afirmación de su singularidad¹³.

Sólo así se alcanza ese carácter dinámico y orgánico propio al Estado spinoziano, lejos del movimiento a trompicones de la dialéctica hegeliana. En esta dinámica del Estado que define Spinoza nunca se puede encontrar un momento de síntesis como superación de una

10 Al contrario que parece en Hobbes donde poder absoluto y libertad son incompatibles, y donde su estado tiene que romper por tanto el vínculo con la multitud como poder constituyente.

11 Continuando parafraseando a Negri (*Spinoza subversivo*), lo absoluto viene definido como:

- Potencia que se desarrolla y mantiene, unitaria y productivamente.
- Puesta en movimiento desde abajo, desde la igualdad de una condición natural, de todas las potencias sociales.
- No alienación del poder o liberación continua de todas las energías sociales en un conato general de organización de la libertad de todos.
- Que todos los mecanismos de gobierno no forman interrupciones dialécticas, ni organizan secuencia de alienación; al contrario la potencia se desarrolla en un horizonte abierto. Los mecanismos participan de las articulaciones de este horizonte y no interpretan más que la datidad de estas potencias.
- Hacer colectivo que define la relación entre sociedad natural y sociedad política.

12 Máquina que, como veremos, consta de una estructura de poder donde se localiza dicho doble movimiento, más un organismo de registro y canalización de los movimientos sociales que toma como base un tipo aristocrático de régimen.

13 Nota 4.

contradicción entre el derecho natural y el derecho común - sino que un afecto más fuerte *suprime* a otro antiguo más débil y contrario a él¹⁴; es más, lo propio a su constitución es que asegura que esto nunca pase. La alegría y por tanto el paso a una mayor perfección es una afirmación positiva de la potencia de la multitud, es decir, que implica una vitalidad como superación positiva de poderes donde no existe el conflicto negativo.

El derecho común es constituido, pero nunca es instituido (con independencia del derecho natural), sino que finalmente ha de haber por mediación de ese doble movimiento una identidad entre el derecho natural y derecho común. Esto es, cada acción de la multitud (re)afirma el derecho común como derecho natural

Este doble movimiento sólo puede venir posibilitado por la misma naturaleza del proceder político, por la praxis común en la que se encuentran involucrados todos los individuos. En cuanto esta praxis común se rompe, bien porque se vuelva al estado natural, bien porque exista una escisión entre multitud y Estado, la dinámica se ve interrumpida y por tanto también este doble movimiento. La común unidad de esta dinámica práctica encuentra su punto de partida o su límite inferior en el aspecto físico, en el ser modos de la extensión, y por tanto formas capaces de movimiento, reposo... condición elemental de todo cuerpo a partir de la cual se organizan sistemas de concordancia múltiples, según los cuales nos encontramos complicados en diversos grados de complejidad con las cosas y con otros hombre; y en el aspecto ético (pensamiento), en lo que en un sentido clásico podríamos llamar costumbre, nivel mas elemental de una *genética ético-política abierta a formas de vida insólitas y extraordinarias*, posible siempre y únicamente por operaciones inmanentes, no constituyendo este plano una predeterminación de las maneras de vivir, sino proporcionando ese fondo común cuya facticidad será necesario dejar atrás en favor de la promesa de un hallazgo, de una mayor perfección, trastorno éste que según la *Ética* se encuentra fundado en la relación con los otros hombres. En este punto la mutua agregación de potencias que define esta común-unidad y su praxis, encuentra sus raíces en las nociones éticas de *amistad, generosidad y solidaridad*¹⁵. El ámbito natural así definido se va conformando por un juego dinámico de pasiones y de razonamientos, de conflictos y concordancias, que trastorna transformando eso que precariamente hemos llamado “costumbres”, y que no es otra cosa que el código (“cultural” si se quiere) encerrado en el cuerpo social que define el Estado. En este

14 *Ética* §7, 9, IV.

15 D. Tatian, *La cautela del salvaje*. Ver *Ética* (parte III). *Por generosidad entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad.* (prop.59,escolio) *Sólo los hombres libres son utilísimos unos a otros y se unen entre sí con un vínculo de máxima amistad (por 4/35 y 4/35c1)...* (§71,IV)

proceso de construcción o territorialización del cuerpo del Estado no esta implicada otra cosa, como su posibilidad, que la continua identificación entre el derecho natural y el derecho común.

Hay que destacar, que lo que así hemos mostrando como lo común en el proceso dinámico de la praxis social, no es la esencia. Dice Spinoza

*lo que es común a todas las cosas,... lo que esta igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular.*¹⁶

La esencia es más bien lo componible a partir del mecanismo de comunidad que realiza la composición de formas complejas; lo común no es la potencia o esencia, sino aquello que complica a las potencias en una totalidad mayor, siempre abierta, dinámica, en expansión. Lo que establece una comunidad de singulares es, ante todo, ese conjunto variable de propiedades y actividades del cuerpo que surge del mismo proceso dinámico (no como resultado sino como estado de cosas subsistente durante todo el proceso), una capacidad suya de modificar y de ser modificado. El Estado es una formación compleja que compone singularidades, esencias, potencias, que las articula, que las agrega en un mismo cuerpo suyo¹⁷. Lo común de una multiplicidad no se confunde con la esencia de las singularidades que en ella se componen, sino que esta estructura común sostiene la composición de los singulares sin llegar a anular su singularidad (definida desde la potencia); es decir, existe un desfase entre aquello común que articula las potencias y las potencias o esencias mismas que se encuentran así articuladas, desfase en el que se sostiene esta dinámica constitutiva de un Estado libre.

Este doble movimiento que así hemos definido nos dice: la concordancia es a la vez un hecho y una operación, según Negri, una metamorfosis positiva que es constitutiva, garantizando la conservación del cuerpo y la maduración del deseo, tanto a nivel individual como colectivo. Representa para la multitud esa praxis constitutiva dentro del horizonte absoluto de la libertad. Metamorfosis positiva que no cesa y que afirma cada vez más el cuerpo colectivo del Estado, revelando el orden de la potencia y la inagotable productibilidad de la praxis constitutiva. Una actividad social de transformación¹⁸.

Y hasta aquí llega lo que directamente Spinoza nos aporta para el análisis de la naturaleza de este doble movimiento, que hemos descubierto ha de ser inmanente a toda estructura

16 *Ética* (§37, II)

17 D. Tatian, *op. cit.* Vemos aquí ese espíritu tan spinoziano contra toda forma de universalismo que pretenda imponer su violencia sobre toda particularidad. En el Estado, las diferencias individuales e individualizantes son afirmadas y no subsumidas ni anuladas.

18 A. Negri, *op. cit.*

política que pretenda sostener un Estado libre, absoluto y seguro.

Los dos peligros o límites que hemos detectado para el Estado eran el paso al absolutismo (caso propio a la aristocracia) o la vuelta al Estado natural (caso propio a la monarquía). Ambos accidentes los personifica Spinoza en las figuras del filósofo y el político¹⁹. El filósofo, donde la teoría se mueve con independencia de la situación real, siendo ciego para con ella, tiene la pretensión de subsumirla bajo su ideal. El político, no es capaz de ir más allá del encontronazo práctico con las cosas, lo cual sólo le faculta para dar lugar a reacciones represivas; es hábil para salir de embrollos, pero ciego a la hora de establecer organismos efectivos para canalizar positivamente la praxis social, puesto que carece de una instancia teórica constitutiva donde se integren los movimientos sociales. El político²⁰ somete el cuerpo de la multitud a través de sus leyes represivas o negativas; lo tiene preso, pues lo vuelve impotente. El filósofo somete el alma (y con ello también el cuerpo) infundiéndolo por medio de sus pretensiones ideológicas el temor o la esperanza; la tiene engañada mientras persista este miedo o esta esperanza (la esperanza, como hemos dicho, ha de dar paso a la seguridad...).

Si queremos llegar a comprender mejor todo este asunto tendremos que aventurarnos ahora más allá de lo que dice Spinoza. Imaginemos la existencia de dos series, la del derecho común y la del derecho natural (series que se corresponden con los sucesivos movimientos tanto del lado del derecho natural como del lado del derecho común), de manera que ambas convergen en el movimiento afirmativo y constituyente de la praxis común. La convergencia de ambas series se debe a que siempre existe un exceso natural en una de las series y un defecto natural en la otra, que provoca la interrelación entre ambas; un devenir común, o un volcarse de la una sobre la otra y la otra sobre la una, sin lograr equilibrarse jamás, propio del que hemos definido como doble movimiento: por una parte siempre se encuentra un exceso en la serie del derecho común (serie significativa), un afirmarse de este sobre la multitud como poder constituido; y por otra parte, siempre se encuentra un defecto en la serie del derecho natural (serie significada), lo que quiere decir, una situación no colocada, desconocida, un afecto no codificado en, o canalizado por, el cuerpo colectivo del Estado: un estado actual de la sociedad como ejercicio de su derecho natural que no se encuentra registrado como ejercicio del derecho común del Estado y que supone un afecto para este último (consecuencia de lo cual es una acción constitutiva o represiva, dependiendo de si se trata de un afecto superior o inferior). Esta convergencia o dependencia mutua entre las series está garantizada por

19 *Tratado Político (I)*.

20 *Ibid (II)*.

mediación de un cierto elemento o instancia de naturaleza paradójica que recorre ambas series: *el poder*. Digo paradójico puesto que como punto de convergencia es a la vez poder constituyente y poder constitutivo, identidad del derecho común con el derecho natural.

El poder como tal no recae en ninguna de las dos series. Es inmanente a las dos series a la vez, a la multitud como poder constituyente expresión de su derecho natural y al Estado como poder constituido expresión del derecho común. Es elemento diferenciador, distribuye las series, las desplaza relativamente, las comunica, impidiendo que ninguna acabe por subsumir a la otra (estado natural o absolutismo). Este poder, con una cara en la multitud y otra en el Estado, siempre desplazado con respecto a sí mismo en ese encontrarse siempre una de las series en exceso y la otra siempre en defecto, es el elemento que va marcando la superficie del cuerpo colectivo del Estado. Este poder posee una naturaleza simbólica (irreducible al orden real o ideal), define la expresión o ejercicio del derecho (tanto natural como común) dentro de este cuerpo colectivo y orgánico, y al recorrer la superficie de éste se encuentra en estrecha relación con sus afectos, y por tanto con la génesis de flujos de deseo²¹ que se van registrando en la misma superficie, territorializándola, dando lugar al mapa característico que dibuja la organización política sobre el cuerpo social; esto que queda instituido como/en el territorio no es otra cosa que aquello común que articula las potencias. De manera que la organización política resulta de la codificación de los flujos de deseo que genera el poder como instancia paradójica. Ahora bien, esta codificación de los flujos de deseo, o esta organización del cuerpo social dentro del Estado, implican una canalización de dichos flujos; el territorio que se va organizando sobre/en cuerpo colectivo define su potencia, al canalizar cualquier esfuerzo, impulso, apetito y volición, pero no se confunde con ella. Vemos cómo la constitución del Estado (cómo se encuentra éste organizado) determina su potencia, y cómo, al igual que ocurría en el hombre de la *Ética*, determina a la vez su grado de libertad y su capacidad o incapacidad para perfeccionarse o no perfeccionarse. Dando así cuenta del empeño de Spinoza en definir cómo debe organizarse un Estado para ser libre, puesto que ello

21 Puesto que en la multitud encontramos una composición de potencias, podemos hablar perfectamente de flujos de deseo que recorren el cuerpo social determinando sus afectos (o en relación con ellos, como consecuencia suya). De forma análoga a como lo define Spinoza en su *Ética* (III, definición de los afectos, I), los flujos de deseo expresarían las tendencias o determinaciones a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en el cuerpo social. Un cuerpo social se encuentra atravesado por flujos de deseo, no existe un único (flujo de) deseo común al conjunto de la sociedad, al igual que en la *Ética* se dice que es muy extraña una afección que lo sea del cuerpo entero, sino que la sociedad, y el hombre, está recorrida por afectos que lo son de determinadas partes suyas. El cuerpo social y su praxis común se encuentran atravesados por flujos de deseo canalizados por los organismos propios del Estado, que territorializan así ese cuerpo (se dice que codifican los flujos de deseo; al igual que por ejemplo el código lingüístico codifica los flujos de lengua hablada o las autopistas se corresponden con territorios encargados de canalizar los flujos de vehículos terrestres).

implica canalizar los flujos de deseo que recorren la multitud de manera que los afectos que generan contribuyan a su perfeccionamiento, y por otro lado, al impedir que se rompa la convergencia entre las series del derecho común y el derecho natural (es decir, su identidad en la praxis común), se logra evitar que el poder se disuelva en el estado natural (se vuelva real: caiga del lado de la multitud, de la serie del derecho natural) o acabe por instituirse absolutamente (se vuelva ideal: caiga del lado del Estado, de la serie del derecho común)²².

Pasemos ahora a hablar de la aristocracia centralizada. En esta forma de organización, la estructura del poder (que hemos definido mediante las series del derecho común y del derecho natural más la instancia paradójica del mismo poder)²³ o si se quiere, el ejercicio del derecho (tanto común como natural) se juega sólo en una parte determinada de la multitud que Spinoza llama patricios.²⁴ El conjunto de los cuales conforma el denominado *Consejo supremo*.

El criterio para la elección de estos patricios depende de la dimensión del Estado. Se ha de garantizar la existencia de un número mínimo que ronde la relación 1:50. Se evita de esta manera que el número de éstos sea tal, que permita las luchas por el poder entre ellos. Además, esta proporción asegura que existan entre los que detentan el poder un número suficiente de hombres destacados por su valía espiritual. Estos patricios han de ser ciudadanos de una misma ciudad, que es la capital de todo el Estado, distinguiéndose esta organización de la aristocracia descentralizada, donde cada ciudad ha de elegir un número adecuado para ella de patricios.

Las diferencias entre el Estado monárquico y el aristocrático, a parte de que este segundo se aproxima más al Estado absoluto, está en los peligros que amenazan a ambos regímenes. En el Estado monárquico, la casilla vacía que acompaña al poder y que no debe ser ocupada por nadie (sino que ha de mantener su posición paradójica, con una de sus caras en la multitud y la otra en el Estado), se encuentra no ocupada, pero sí revestida o personificada en la figura del rey. El rey es una figura simbólica, de manera que el derecho no expresa más que la voluntad del rey explicitada; pero, como nos avisa Spinoza, no toda voluntad del rey debe

22 En términos lingüísticos, por una parte el “significante” (el derecho común) desaparece, la marca del derecho natural (significado) no encuentra un derecho común a su medida; por la otra, el “significado” (el derecho natural) se desvanece, la cadena del significante (el derecho común) no encuentra ya ningún derecho natural (significado) que le corresponda.

23 Toda estructura es multiserial, posee varias series que se encuentran en una relación de organización mutua, garantizada o sostenida a través de objetos singulares, instancias paradójicas que recorren las series como puntos de convergencia. (G. Deleuze, *Cómo se reconoce el estructuralismo*)

24 Esto, dice Spinoza, lo diferencia del Estado democrático, donde el ejercicio compete a la multitud en tanto cierto derecho innato o adquirido: *todos los que nacieron de padres ciudadanos en solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado (Tratado Político §1, XI)*

constituir un derecho. El Estado ha de ser organizado de tal manera que el rey no deje de ser esa figura simbólica, es decir, que no pueda realizarse el poder en la persona del rey, momento en el que su voluntad dejaría de ser el vehículo del derecho de la multitud para convertirse en una figura absolutista y tiránica. Este peligro es solventado por Spinoza a través de la propia organización de su Estado monárquico. Pero a la vez nos señala el verdadero accidente en este Estado: muerto el rey, ha muerto en cierta medida la sociedad²⁵. Muerto el rey, la casilla vacía que vehicula la identidad entre el derecho natural y el derecho civil en la praxis común de la multitud, deja de encontrarse vinculada a la organización del Estado, pues pierde el revestimiento simbólico identitario que le daba la figura del rey. La multitud deja de reconocer su derecho en la voluntad del Estado, puesto que ese reconocimiento se trunca, muerta o desaparecida la figura del rey. El poder acaba por disolverse en la multitud, volviendo al estado natural, puesto que el Estado carece de la figura que articulaba la máquina social (y el Consejo no puede por sí solo garantizar ni la seguridad ni la libertad).

Este peligro no existe en el Estado aristocrático, cuyos fundamentos deben limitarse a la sola voluntad y juicio del Consejo Supremo, sin que sea necesaria la vigilancia de la multitud (no patricios que son llamados por Spinoza súbditos, peregrinos o plebeyos), ya que ésta está excluida de todo consejo y votación²⁶. No quiere decir esto, como veremos, que no posean una cierta libertad que reivindican y consiguen para sí, e incluso un cierto papel en la organización del Estado. La multitud deja de resultar temible cuando el ejercicio de su libertad se corresponde con el derecho que le otorga el Estado, y esto es lo que Spinoza garantiza en el régimen aristocrático. El derecho de la multitud es representado y mantenido como propio por la aristocracia, encargada de articular la dinámica del cuerpo colectivo y orgánico del Estado. Dinámica que ha de asegurar la paz y la libertad²⁷. En vistas de esto, Spinoza comienza a precisar con más detalle cómo ha de organizarse este Estado.

Como hemos dicho el conjunto de los súbditos lleva a cabo ciertas tareas: actúan como secretarios en las reuniones de los diversos organismos, de entre ellos se eligen los Tribunales del tesoro o los vicarios del Senado (encargados de administrar el erario de la iglesia y otros asuntos menores dentro de ésta), poseen además terrenos propios por los que pagan un tributo, y finalmente pueden entrar a formar parte del ejército cobrando un sueldo por ello.

El caso de la organización del ejército posee una importancia que hay que analizar

25 *Tratado Político* (§25, VII)

26 *Ibid* (§4, VIII).

27 *Ibid* (§7, VIII)

detalladamente, pues según Spinoza de aquí procede el principal peligro para el Estado aristocrático: el que uno solo pueda tomar el poder convirtiendo el régimen en una monarquía o tiranía. Además de los súbditos todos los patricios, para ser admitidos como tales, han de conocer bien el arte militar, formando parte o pudiendo formarla del ejército (se consigue así también evitar la rivalidad entre ellos). El peligro viene de la posibilidad de que el jefe del ejército, haciendo uso de su poder militar, acceda al poder del Estado. Para evitarlo, sólo se nombrará un jefe del ejército en situaciones excepcionales como la guerra, y además se hará por el periodo de un año, sin posible prórroga o reelección posterior.

Se ha dibujado ya parte de uno de los puntos más importantes de este capítulo, y este es el que nos explica genealógicamente los distintos regimenes políticos: cómo se puede pasar de la aristocracia a la monarquía²⁸, de la monarquía al estado natural por la disolución del Estado, y del estado natural a la democracia y de ésta a la aristocracia. Intentaremos dar cuenta ahora de estos dos últimos pasos.

En los primeros capítulos del *Tratado Político*, Spinoza nos muestra cómo la vida en común ha de resultar para el hombre un tránsito a un estado de seguridad que le capacite para el ejercicio de su derecho natural y para alcanzar la libertad, lejos de ese estado natural donde el miedo y la ausencia de canalización del poder, impedían el ejercicio del derecho. La vida y la praxis común implicaban la constitución de un cuerpo social dinámico, territorializado por distintas instituciones que lograban codificar los flujos de deseo que recorrían el cuerpo colectivo del Estado, la multitud, canalizándolos así de manera que contribuyeran a un perfeccionamiento de esta maquinaria social. Todos los miembros de la multitud mantienen aquí igual derecho y participan conjuntamente del gobierno. Estamos en un Estado democrático. Ahora bien, como dice Spinoza²⁹, a medida que va creciendo este Estado, también con la entrada en el de peregrinos, la introducción de nuevos elementos en el cuerpo social genera la creación de nuevos flujos de deseo, extraños y que resultan una posible amenaza para la estabilidad del Estado (para la unidad del cuerpo orgánico social). Se ha de dar una salida a estos nuevos flujos de deseo por medio de una intervención que los registre, eliminando así su amenaza. Estos flujos de deseo, ajenos a la unidad orgánica del Estado, son apartados de los movimientos implicados en la estructura de poder y registrados sobre cierta parte de la multitud (extraña y ajena al gobierno), que constituye el conjunto de los súbditos. Llegamos así al régimen aristocrático. De la misma forma como continúa relatando Spinoza,

28 No sólo desde el ejército puede ser dado este tránsito, pero Spinoza, por medio de la división de poderes instituida en distintos organismos donde los patricios van a desempeñar sus labores, consigue evitar que una sola persona o un grupo reducido se puedan hacer con el poder.

29 *Ibid* (§12, VIII)

si no se consigue digerir, incorporar, a un número cada vez más creciente de súbditos, al cuerpo social donde funciona la estructura de poder, los individuos que participan del gobierno se ven en una situación muy inferior en número con respecto a la multitud total del Estado. Es natural en este momento que se puedan desatar rencillas entre los individuos que componen el gobierno, y que la lucha por el poder desemboque con la victoria de uno de ellos, que desde ese momento adquiere poder absoluto y gobierna sobre los demás. Llegamos ahora y finalmente a un régimen monárquico (o tiránico)³⁰.

Destacar el hecho de que los súbditos no lo son realmente por su condición de peregrinos, sino que son extraños al Estado en el mismo momento en el que los flujos de deseo que generan y que definen su singularidad son apartados y registrados como amenaza para el Estado, alejándolos del cuerpo social y de su devenir orgánico-colectivo propio, estableciendo los organismos necesarios para regular su actividad conforme a la propia del Estado. Son apartados de la verdadera participación del gobierno y pasan a formar parte del conjunto de los súbditos, como un apéndice del cuerpo social regulado desde su núcleo orgánico de gobierno.

Pasemos ahora a exponer la organización que ha de poseer todo Estado aristocrático para ser conservado (libre y absoluto). Como ya hemos visto, el número de patricios no puede ser inferior a la proporción 1:50. Para garantizar esto, el Consejo (de los patricios) elegirá a sus colegas de entre aquellos que hayan alcanzado los treinta años (no sin ciertas restricciones). Además, las funciones de este Consejo Supremo serán las de dictar y abrogar las leyes y elegir a todos los funcionarios del Estado³¹. Como la potestad suprema reside en todo el Consejo, es necesario que todos los patricios formen un solo cuerpo cuya voluntad resulte la misma expresión de las leyes. Para conseguirlo sin crear desigualdad, se creará otro consejo, que velará para que se mantenga la unidad en el ejercicio común del derecho. Se garantiza así que en la praxis común no se introduzcan elementos desestabilizadores de su singular movimiento³², eliminando los flujos de deseo que impliquen afectos que conduzcan al cuerpo

30 Llegados a este punto, el comentador del *Tratado Político* (Atilano Domínguez) introduce una nota (219) donde da cuenta de cierta diferencia con respecto a la doctrina de Locke, el cual, al derivar el Estado de la familia, parece hacer de la monarquía “patriarcal” el primer régimen histórico. Si bien hay que destacar que realmente la familia parece tener una importancia capital dentro de las sociedades primitivas, pues representa la instancia que atraviesa todo movimiento social, no creo que podamos hablar propiamente de familia con independencia de la existencia de cierta forma de Estado, por lo que tampoco podemos pensar en la familia como piedra anterior y sobre la cual dar paso al Estado (monárquico). Así, aunque la familia juegue un papel fundamental dentro de las sociedades primitivas, no es lícito concluir que necesariamente el primer régimen histórico haya de ser una monarquía “patriarcal”.

31 *Ibid* (§13,14,15,17, VIII)

32 *Ibid* (§1,2, X)

social a una menor perfección, posibilitando de esta manera que sólo situaciones que conlleven una mayor perfección lleguen a afectar a la máquina orgánica y colectiva del Estado: nuevos flujos de deseo que son registrados en la superficie, territorializando el campo del afecto común. Este organismo de vigilancia corresponde al *Consejo de los síndicos*, elegidos con carácter vitalicio de entre los patricios que han llegado a los sesenta años habiendo desempeñado la función de senador. Posee este Consejo ejército propio, no tiene sueldo fijo sino que se le asignan pagos derivados de sus actuaciones y de los tributos cobrados tanto a patricios como a súbditos³³, y poseen la capacidad de convocar al Consejo Supremo y proporcionar los temas a resolver en él. Se deben encontrar en una relación 1:50 con respecto a los patricios³⁴, proporción que ha de ser garantizada por el Consejo Supremo. Para que no se tenga que reunir diariamente todo el consejo de los síndicos, nombrará el Consejo Supremo un presidente más de diez a veinte individuos de entre los síndicos, por un periodo de seis meses, para que atiendan diariamente sus asuntos y si es necesario, convocar a todo el Consejo (de los síndicos).

El segundo Consejo que hay que subordinar al Consejo Supremo es el *Senado*. Él se encarga de administrar todos los asuntos públicos (todos los afectos del cuerpo social) que no impliquen un cambio significativo del estado de cosas actual. Serán elegidos por el Consejo Supremo de entre los patricios que superen los cincuenta años, por el periodo de un año, y habrán de destacar por su sabiduría y virtud. En razón de que se puedan atender los asuntos diariamente sin que se tenga que reunir la totalidad del Senado se dividirá éste en cuatro o seis secciones que se irán turnando y en cada turno se elegirán a suerte o por votación un número suficiente de entre sus integrantes para atender los asuntos públicos. Son los llamados cónsules. Tienen el poder de convocar al Senado cuando lo juzguen necesario, proponer los asuntos a tratar, clausurar sus sesiones y ejecutar sus decretos sobre los asuntos públicos³⁵. Además de entre los senadores se elegirán algunos que serán enviados en calidad de gobernadores a las ciudades o provincias que sea conveniente³⁶.

El Senado es por tanto el organismo encargado de registrar y canalizar positivamente los afectos sociales implicados en los flujos de deseo, administración de la praxis común que se constituye como afirmación del ejercicio del poder dentro del Estado.

Por último, hablar de un tercer organismo ya no subordinado al Consejo Supremo, cuya

33 Cada padre de familia a de pagar una pequeña suma anualmente, además todo nuevo patricio abonará una gran suma a los síndicos *Ibid* (§25, VIII).

34 *Ibid* (§20-24, VIII)

35 *Ibid* (§34,35,36, VIII)

36 *Ibid* (§42, VIII)

misión es la interpretación de las leyes. Es la *Curia o Tribunal de justicia*³⁷, que, aunque es elegido por el Consejo Supremo de entre los patricios³⁸, no se encuentra inserto en la dinámica constitutiva que define los procesos relativos a la praxis común del cuerpo orgánico-colectivo del Estado³⁹. Pero sí que se encuentra en estrecha relación con ella, la corta en determinados puntos donde localiza litigios referidos a particulares: velan por que ningún particular haga injusticia a otro y dirimen, por tanto, los asuntos entre particulares, tanto patricios como plebeyos, y aplican las penas a los delincuentes que hayan transgredido las leyes a las que todos están sometidos⁴⁰. En tanto la acción de los jueces se inserta dentro del cuerpo social, su rectitud será vigilada por el Consejo de los síndicos⁴¹.

En resumen, las bases del Estado aristocrático las constituyen el Consejo Supremo compuesto por el conjunto de los patricios, en el que reside la suprema potestad, y los dos consejos subordinados, en los que reside la autoridad⁴², el Consejo de los síndicos que hace un uso de ésta de forma represiva en la vigilancia a la que somete al Estado (ejercicio negativo del poder), y el Senado, que hace un uso positivo de esa autoridad (ejercicio positivo del poder) en la administración de los asuntos públicos. En relación con ellos, pero no implicado directamente en la dinámica de la máquina social, se encuentra el Tribunal de justicia, encargado de resolver los asuntos particulares.

La articulación de todo ello garantiza que una vez establecida la identidad entre el derecho natural y del derecho común en la praxis del cuerpo colectivo y orgánico del Estado (la estructura de poder), la maquinaria social camine hacia una mayor perfección y una mayor libertad, una conservación del cuerpo y una maduración del deseo (que se fundamenta en la razón) tanto a nivel individual como colectivo.

El Estado, en tanto que absoluto y libre, determina una metamorfosis constitutiva, una composición de los distintos movimientos que constituyen un cuerpo tanto o más perfecto cuanto más activo y tanto más activo cuanto más perfecto y una afirmación de la vida como determinación fundamental, donde el deseo, como potencia afirmativa, es el cemento del

37 *Ibid* (§37, VIII)

38 *Ibid* (§46, VIII)

39 Para dar cuenta de esto, considerar que Spinoza no introduce al Tribunal de justicia como otro consejo subordinado al Consejo Supremo (comparar §37 con §29 y con §20) y que además, en el momento de nombrar cuales son las bases fundamentales que sustentan el Estado aristocrático, no menciona al Tribunal de justicia, pero sí al Senado y a los síndicos (§44, líneas 27-31).

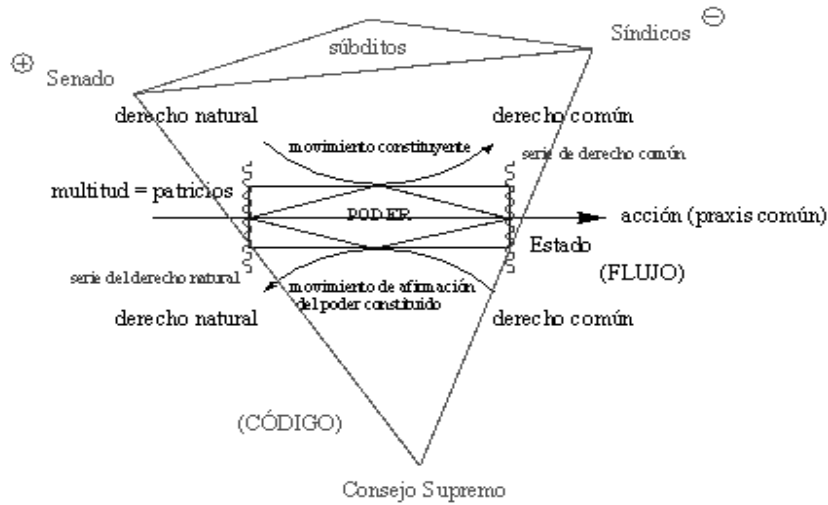
40 *Ibid* (§38, VIII)

41 *Ibid* (§40, VIII)

42 *Ibid* (§44, VIII)

amor y del ser⁴³.

MAQUINA ARISTOCRÁTICA



Bibliografía:

Spinoza, B. *Tratado Político*, Alianza Editorial

----- *Ética*, Alianza Editorial

Negri, A., *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000

Tatian, D., *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo ed., 2001.

G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Ed. Paidós (cap.8)

----- ¿Cómo se reconoce el estructuralismo?, en *La isla desierta y otros textos*, Ed. Pre-textos

----- *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Ed. Cactus (parte 1)

43 A. Negri, *op. cit.*